

EL EXTRANJERO EN LA ORGANIZACION POLITICO-SOCIAL GRIEGA*

*Esther R. de Driban
Dora G. Scaramella*

Para comprender al hombre ya sea en su esencia, ya en una determinada circunstancia, no podemos circunscribirnos al individuo aislado. El conocimiento de la vinculación de éste con su genealogía y con su sociedad es un factor esencial.

Tal vinculación, reconocida por la generalidad de los pensadores modernos que se ocupan del asunto, ya fue sentida por el griego: Aristóteles definió al hombre como un ζῷον πολιτικόν.

El estado, la familia, el derecho, la religión, que en las civilizaciones orientales fueron estructuras preestablecidas a las que el individuo debió someterse, se convierten

* Una síntesis de este artículo fue presentada en el XI Simposio Nacional de Estudios Clásicos (Rosario, 17 al 22 de setiembre de 1990).

en Grecia en un fin de la individualidad. La vida política y social, con todo lo que ella involucra, se forma entre los griegos como una obra consentida y cumplida por un trabajo de razón y voluntad del hombre.

Generalmente los estudios sobre la organización político-social se detienen en el ciudadano y el esclavo y se relega la incidencia que tuvo el extranjero.

En la relación con el extranjero intervienen como factores determinantes la idiosincrasia del pueblo, la geografía de su suelo y el acontecer histórico.

Como toda la península balcánica de la que forma parte, Grecia presenta un suelo montañoso. Las montañas ocupan el ochenta por ciento del territorio y lo dividen en compartimientos. Esto dificultó la comunicación territorial y contribuyó a mantener la independencia y originalidad política de los pequeños estados o *polis*. A pesar de los intentos de unificación que conocemos a lo largo de su historia, la formación de un estado no se logró hasta el siglo XIX.

Pero al mismo tiempo Grecia es marítima, situada en un mar interior, el Mediterráneo; un mar de relaciones, intermediario entre tres continentes y sembrado de islas; peculiaridades estas que lo convierten en un medio propicio para los intercambios. Lo mismo sucede en el Egeo, donde estos rasgos se acentúan aun más.

Además, por ser Grecia una península en extremo recortada, el mar penetra hasta el interior de sus golfos, mientras que la tierra se proyecta al mar y dispersa por él sus islas.

Bernardos, uno de los personajes de *Kérkyra, Kérkyra*, proyectando un mapa de Grecia dice: "Aquí la tiene, toda Grecia para usted. Como enseñan en la escuela primaria, se parece a una mano tendida hacia Africa y Asia. Una mano que arroja pétalos en forma de centenares de islas"¹.

Gracias al mar la Hélade recibirá el aporte de otras

¹ Eduardo GUDIÑO KIEFFER. *Kérkyra, Kérkyra*. Bs. As., Emecé, 1989. p. 41.

civilizaciones y también gracias al mar se convertirá en civilizadora y universal. Los griegos llegan a Asia, a Egipto, recorren la cuenca mediterránea y comprensiblemente se relacionan con los habitantes de estas tierras².

Para designar al extranjero la lengua griega utilizó los vocablos ξένος y βάρβαρος. El primero se aplicó al forastero que podía ser de la misma raza o de otra diferente. El segundo sirvió para designar a pueblos o individuos no helenos con respecto a los cuales el griego se sintió diferente o superior. Otros vocablos tales como πρόξενος, υέτοικος, ἔποικος, se conectan con ξένος.

La etimología de ξένος no ha sido determinada. Bailly y Chantraine la dan como incierta. Frisk ha enumerado diversas etimologías que luego ha descartado³.

Los diccionarios dan como sentido original de la palabra el de huésped, aplicado tanto al que es recibido como al que recibe. *Peregrinus hospitio exceptus* y *qui peregrinum hospitio excipit*, es como lo traduce el *Thesaurus*⁴. De este sentido original se deriva el de extranjero, y en el vocabulario militar, el de mercenario, y más raramente el de aliado⁵.

Finley considera que todas estas acepciones con que suele traducirse el término simbolizan la ambivalencia que caracterizaba los diferentes tratos con el extranjero⁶.

2 GONZAGUE de REYNOLD. El mundo griego y su pensamiento. Madrid, Pegaso, 1948, pp. 5-18.

3 Pierre CHANTRAINE. Dictionnaire étimologique de la langue grècque. Paris, Klincksieck, 1968, s.v. ξένος.

4 STEPHANUS. Thesaurus Graecae Linguae. Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1954, vol. VI, s.v. ξένος.

5 No lo hemos encontrado en ningún lugar con el significado de mercenario o aliado.

6 M. I. FINLEY. El mundo de Odiseo. México, F.C.E., 1961, p. 104.

En Homero, ξένος se utiliza solamente como sustantivo masculino y ello se explica porque si bien nunca después de esta época la mujer logró ocupar un lugar tan alto en la sociedad griega, su campo de acción estuvo circunscripto al hogar. Era la señora de la casa y allí ejercía una influencia destacada, como la que le cabe a Arete (Oto. VI); pero éste constituye su único marco de referencia.

No aparece como adjetivo. En los casos en que Bailly⁷ lo ha considerado con esta función va acompañado de ἄνθρωπος (II, XXIV, 202), palabra que como ἀνήρ puede ir en griego junto a un sustantivo con el valor de atributo, y de πατήρ (Od. VII, 28), vocablo que se utiliza como título de respeto o de afecto.

Tampoco se aplica en la lengua homérica a cosas o tierras como lo encontramos en autores posteriores⁸. Las tierras extranjeras son designadas con el nombre geográfico preciso del país o el apelativo que reciben quienes lo habitan: etíopes (Od. I), feacios (Od. VI), Creta (Od. XIV), Libia (Od. IV). Para las tierras no conocidas se emplea el adjetivo ἄλλοδαπή (Od. X, 34-35).

En el momento histórico en que se sitúan los poemas homéricos, la Hélade, nombre con que los griegos llamaban a su tierra (Od. I, 344) está ocupada por los aqueos. La organización política es la πόλις, gobernada por un rey o ἀναξ como lo mencionan las tablillas de Pilos. El rey o ἀναξ toma sus resoluciones aconsejado por los príncipes y caudillos en ἀγορῆ y ἐνὶ βουλῆ (Od. III, 128). Estas ciudades, aunque ligadas por la raza y el espíritu, constituyen unidades políticas independientes entre sí y sus habitantes se identifican por la ciudad a la que pertenecen: Néstor de Pilos (Od. I), Menelao, de Esparta (Od. III).

De allí se explica, quizá, que el aqueo considere ξένος tanto al hombre de otra raza como al aqueo proveniente de otra ciudad.

7 A. BAILLY. Dictionnaire Grec Français. París, Hachette, 1950, s.v. ξένος.

8 En Píndaro, Eurípides y Sófocles aparece junto a γαῖα y χθών para designar tierra extranjera.

El ξένος era el viajero que llegaba a un palacio en cumplimiento de una misión o para hacer una pausa en el camino. El dueño de casa lo acogía aunque no conociera su identidad, como un amigo o un miembro de la familia y se establecía un vínculo recíproco de amistad que duraba de por vida y se transmitía hereditariamente a la descendencia⁹. Homero no conocía los lazos entre pueblos sino entre individuos como el que unía a Glauco y Diomedes.

El señor que tenía un ξένος en tierra extranjera tenía asegurado un protector y un aliado y encontraba en él un refugio si debía huir. Porque si bien la ξενία se practicaba en las relaciones personales, dichas relaciones, como correspondía entre señores poderosos, se mezclaba con lo político.

Las escenas en que se detallan las ὑποδεξίαι muestran rasgos muy semejantes al punto de convertirse en escenas típicas de la épica. De ellas podemos deducir que en la ξενία existía una especie de código con las normas que debían ser observadas.

El dueño de casa recibía al extranjero con un saludo de bienvenida que se abría con el vocativo ξεῖνε acompañado a veces del adjetivo φίλος (*Od.* XV, 352, 390; XVII, 163, 185, 350, 478, 553) mientras le tomaba las manos (*Od.* III, 36 - 37). Luego se ofrecían los dones de la hospitalidad: un baño, ungimiento con aceite [tareas que generalmente estaban a cargo de los criados], túnica limpia, invitación para compartir la mesa, un buen lecho para descansar.

Susanne Saïd ha visto con acierto que en el mundo de Ulises, el festín no sellaba solamente la existencia de la comunidad, sino que permitía entablar con los extranjeros relaciones pacíficas y ofrecerles la consideración que merecían. En la *Odisea* el festín constituye, en efecto, el marco normal de la hospitalidad y la ocasión privilegiada de ponerla a prueba. El festín normalmente corría parejo con el ξεῖνεῖον y en ocasiones se confundía con él: el hecho de servir la

⁹ RODRIGUEZ ADRADOS y otros. Introducción a Homero. Madrid, Guadarrama, 1963, p. 384.

ξεῖνεῖα a alguien significaba servir la comida (*Od.* V. 91-92; XIV, 404; XIX, 193-199)¹⁰.

Generalmente cuando el festín finalizaba se preguntaba al viajero quién era, de dónde venía y cuál era el motivo de su visita, si bien estas preguntas podían también formularse después de varios días.

En el momento de la partida se le ofrecían regalos: ξενία (*Od.* XV, 546) o δῶρα (*Od.* XV, 125).

En los tiempos homéricos la práctica de la hospitalidad no era privativa de los aqueos, sino que se encontraba extendida a otros pueblos tales como los tebanos (*Od.* IV) y los feacios, quienes constituyeron un modelo de hospitalidad (*Od.* VI y ss.).

También los dioses practicaban la hospitalidad entre sí y con respecto a los mortales. En el canto V de *Od.* Calipso ofrece los dones de la hospitalidad a Hermes que llega desde el Olimpo, como ya se los había ofrecido a Ulises.

En el mundo mítico en que se mueven los héroes homéricos, todavía el hombre no se ha separado de la naturaleza. Sus acciones no aparecen motivadas por un análisis de sus pensamientos y sentimientos. Siente que su vida está regida por el poder de los dioses, por fenómenos de la naturaleza y personificaciones de procesos psíquico-fisiológicos tales como el temor, el sueño, el rencor. Le resulta familiar que los dioses participen de su vida y por ese sentido antropocéntrico que es eje de la misma, concibe a la divinidad a su imagen y semejanza, con sus mismas pasiones y virtudes.

Aunque no hay ejemplos en la *Odisea*, abundaban entre los griegos las leyendas en que los hombres daban hospitalidad a los dioses y quizás este es el origen de las θεοξένια, fiestas celebradas hasta en la época clásica, en muchas ciudades. En la θεοξένια la estatua de una divinidad determinada, que variaba de acuerdo con la ciudad, era trans-

10 Suzanne SAÏD. Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l'Odyssee. En *Etudes de Littérature Ancienne*, Paris, Presses de L'Ecole Normale Supérieure, 1979, p. 28.

portada de su santuario a la casa de los particulares, tal los Dióscuros en Agrigento (Píndaro, *Olimpico* III).

Contrasta esta actitud que se guarda con el ξένος el espíritu guerrero de los aqueos y otros pueblos vecinos. Son comunes en la *Ilíada* y la *Odisea* las descripciones de ciudades protegidas por murallas, como Troya (II. III) y la ciudad de Nausitoo (*Od.* VI. 210 - 267, 710), los cruentos combates singulares o de gran aparato, los actos de piratería, el robo de ganado, mujeres y niños en territorios vecinos (*Od.* XIX. 230-262; II. I. 155). Luis Gil nos dice que de no mediar entre los pueblos un pacto tal como el de los itacenses y tesprotos (*Od.* XIV. 427), de hecho éstos se encontraban aún sin hostilidades declaradas en un perpetuo *status belli*¹¹.

Ulises en su viaje de regreso saquea la ciudad de los Cicones, mata a sus hombres y tomando de la ciudad mujeres y riquezas, los reparte entre sus compañeros para que nadie se vaya sin su botín (*Od.* IX. 40-42).

Como lo hace notar Finley, entre las comunidades griegas la relación normal era la hostilidad, a veces pasiva, en una especie de tregua armada, a veces activa y belicosa¹².

En los poemas homéricos existe una polaridad entre el temor, la suspicacia del extranjero y el sentido de la hospitalidad que incluye la generosidad (δόσις) y la piedad (θέμις Διός). La hospitalidad fue una virtud surgida del temor religioso. Maltratar al huésped era un delito contra los dioses, recibirlo bien, una ley divina. El don que se le ofrecía siempre resultaba grato a Zeus.

El respeto que el huésped inspira está íntimamente ligado con lo sagrado en una gama que va desde la creencia de que puede tratarse de un mortal que goza de la protección divina o que de algún modo guarda relación con ella, hasta la presunción de que puede ser un dios que honra la casa hospitalaria con su visita.

Eumeo (*Od.* XIV. 57 y ss.) afirma que no es lícito - οὐ μοι θέμις ἐστίν - despreciar al huésped por más mísero

11 R. ADRADOS y otros. op. cit. p. 383.

12 M. I. FINLEY, op. cit. p. 109.

que sea, pues todos los forasteros y todos los pobres son de Zeus. El mismo pensamiento anima a Nausícaa (*Od.* VI, 206-209) con respecto a los suplicantes y mendigos cuando dice que todos los suplicantes y mendigos son de Zeus. Eurímaco piensa que no sin la voluntad de los dioses llegó el mendigo a la casa de Odiseo (*Od.* XVIII, 357 y ss.).

Esta conexión de la hospitalidad con lo sagrado perdura en el espíritu griego a través del tiempo. Platón apoya la propuesta de las leyes que han de regir a los huéspedes en la convicción de que con ellas se honra a Ζεὺς Ἐένιος bajo cuya protección estuvo la hospitalidad.

El coro de *Alcestes* canta en el estásimo segundo (vv. 248 y ss.) los beneficios que recibió la casa hospitalaria de Admeto y en el párodo del *Agamenon*, Esquilo presenta a la guerra de Troya como un castigo que envía Ζεὺς Ἐένιος a Paris por quebrar las leyes de la hospitalidad.

Retomando la época heroica vemos que con un tratamiento similar al del viajero se acoge al ἰκέτης. Ulises al llegar a la isla de los feacios se presenta ante Nausícaa como un suplicante (*Od.* VI, 145-147). Escuchadas las súplicas Nausícaa le promete que no carecerá de ninguna de las cosas que "por decoro han de alcanzar a un mísero suplicante" (*Od.* V, 193). Y en el canto VII y VIII Ulises suplicante es objeto de una acogida semejante a la que gozó Telémaco en el palacio de Néstor y Menelao.

En el canto XV hay un ejemplo de amparo a un fugitivo: Telémaco, a punto de embarcarse para su vuelta a Itaca, concede asilo a Teoclimeno que venía huyendo de Argos donde había dado muerte a un hombre. Telémaco lo lleva en su nave (vv. 255 y ss.) y al llegar a Itaca se lo encomienda a uno de sus compañeros, quien promete cuidar de él y hacer que no eche de menos los dones de la hospitalidad. No debe extrañarnos que el héroe dé acogida a un asesino: en la época heroica rige la ley de la sangre y el castigo por un asesinato es cosa que corresponde exclusivamente a los parientes del muerto. Creemos acertado incluir al ψυγός entre los suplicantes en virtud de que es el que ruega λισσόμενος, el que pide protección. En las *Suplicantes* Esquilo usa el término ψυγός junto a ἰκέτης (v. 342). En esta trage-

dia claramente aparecen las Suplicantes como fugitivas. En *E-dipo en Colono* si bien Φυγός está empleado junto a πτωχός (v. 445) sabemos que la verdadera condición del héroe es la de exiliado que pide asilo.

También es acogido como ξένιος el πτωχός que es obligado por necesidad a implorar ayuda, como el náufrago y el vagabundo y al que hay que diferenciar del πτωχός que hace de la mendicidad una profesión como Iro, el mendigo parásito que no piensa más que en comer (*Od.* XVIII, 44-49).

El tema de la mendicidad está íntimamente ligado con el de la hospitalidad puesto que también el extranjero que pide hospitalidad espera su comida. Ulises es recibido de buen grado por Eumeo, Penélope y Telémaco.

Quizás para reafirmar la hospitalidad, aparece también en la *Odisea*, como contrapartida, la inhospitalidad. En dicho poema solamente no respetan las leyes de la hospitalidad los hombres crueles, χαλεποί salvajes, άγριοί injustos (οὐδέδ' δίκαιοι) (*Od.* VIII, 575). Entre los crueles y salvajes figuran Polifemo y los lestrigones y entre los injustos los pretendientes y los malos esclavos.

Frente a la indiferencia moral que encontramos en la *Iliada*, donde los héroes se miden por el grado de valor, en la *Odisea* hay una división entre personajes buenos y malos.

Los pretendientes son impíos (*Od.* XX, 36-39), destruyen las riquezas de Ulises (*Od.* II, 312; XVII, 14; XXIII, 369), comen sus bienes (II, 203), son astutos, hacen espiar a Penélope (II, 108-109; XIX, 154-155) y a Telémaco (XVII, 154-155). A este último le preparan una emboscada (XIII, 425). Son adúlteros de intención. Junto a ellos están los malos servidores, que son sus cómplices. Tanto los pretendientes como los servidores le reprochan a Ulises-mendigo su mendicidad (*Od.* XVII, 228. 375-379), le propinan golpes, menosprecio, insultos, burlas y le proponen injuriosamente tomarlo a su servicio (*Od.* XVII, 223-226; XVIII, 357-361). Hay en ellos orgullo y desmesura, jactancia, petulancia:

ὄβρις (XVI. 86; XVII. 169); ἀτάσθαλος (III. 207); ὑπερφίαλος (XVI. 271); ὑπερβασίη ἀεικῆς (XVII. 108); ἀναιδής (XIII. 376)¹³.

Exceptuando el pasaje de Eumeo con Ulises, Homero nada nos dice de las relaciones que existían entre extranjeros en las clases sociales inferiores. En el mundo homérico, el pueblo a pesar de estar siempre presente, aparece como una masa confusa cuyo papel no es demasiado claro¹⁴.

La ξενία, sentimiento que en la *Odisea* puede parangonarse con el de la justicia y el del temor a los dioses, continúa practicándose en épocas posteriores, si bien sus expresiones fueron evolucionando y adaptándose a los diferentes contextos histórico-sociales.

En la época arcaica la relación con el extranjero adquiere mayores dimensiones y nuevas connotaciones como consecuencia de los acontecimientos que se van desarrollando.

La ἀποικία trae aparejada la instalación de nuevas ciudades en las costas del mar Mediterráneo y mar Negro. Estas, si bien quedaban unidas por lazos religiosos y sentimentales con la polis-madre, pasaban a constituir unidades independientes política y económicamente.

El mundo helénico se extiende, el desplazamiento de los helenos se hace más intenso y se establecen fluidas relaciones no sólo entre las ciudades griegas, sino con comunidades de otras razas. Podemos formarnos una idea de este intercambio de una ciudad con otra por la *Olímpicu* IX de Píndaro, dedicada a Efermosto de Opunte, ciudad de la Lócrida, a la que en un momento en que había alcanzado gran prosperidad, llegaron ξένοι de Argos, de Tebas, de Arcadia y Pisa (vv. 101-103).

Hombres ambiciosos, aventureros, comerciantes, refugiados por causas políticas viajan de una ciudad a

13 F. BADER. L'art de la fugue dans l'Odyssee. En *Revue des Etudes Grècques*, t. LXXXIX N° 424-425, Paris, Les Belles Lettres, 1976, pp. 18-39.

14 N. LOPEZ DE HERNANDEZ. Manual de Historia y Cultura de la Grecia Antigua. Bs. As., Plus Ultra, 1979, p. 51.

otra o cambian de residencia. Otro acontecimiento que favoreció este desplazamiento fue el advenimiento de las tiranías. Los tiranos además de desarrollar una activa diplomacia para asegurarse la alianza entre sí o con monarcas poderosos, atrajeron a sus cortes a poetas y artistas de diferentes ciudades. En Atenas, durante la tiranía de Pisístrato viven en su corte, entre otros, Anacreonte y Simónides.

También constituyeron un factor aglutinante las fiestas religiosas. Entre éstas ocupan un lugar preponderante los juegos, fiestas que según testimonio de Píndaro, congregaban "a muchos hombres" (*OI.* VI. 68).

A los juegos llegaban desde todos los puntos del mundo helénico, -tanto de las ciudades de la Grecia continental como de la magna Grecia, del Asia Menor y de las islas del Mar Egeo- embajadas y teorías, reyes, tiranos y hombres de estado, fieles y curiosos, intelectuales y artistas, curanderos, adivinos, esclavos y bárbaros, pero los competidores debían ser griegos libres de nacimiento¹⁵ y estar exentos de cualquier contaminación. Los juegos eran parte del culto y del culto no se podía participar plenamente si no se pertenecía a una comunidad cívica y no se estaba libre de toda mancha.

Asimismo los juegos dan ocasión para que los poetas viajen a las ciudades de los vencedores a cantar sus triunfos y sean acogidos como huéspedes. Por el verso 10 de la *Olimpica* I, sabemos que Píndaro estuvo en la corte del tirano Hierón en Siracusa y según suposición de Fernández Galiano, el poeta probablemente se hospedó en la casa de Psaumis en su viaje a Sicilia.

Los datos que aportan los epinicios pindáricos nos indican que la hospitalidad en la época arcaica todavía se ajustaba a normas y mentalidad muy semejantes a las que regían en la época homérica: los huéspedes quedaban ligados por lazos de amistad (*OI.* IV. 1-5). El banquete siguió constituyendo el centro de la hospitalidad a menudo el poeta hace referencia a las mesas hospitalarias, quien ofrecía

15 WILL DURANT. La vida de Grecia. Bs. As., Sudamericana, 1945, pp. 319 y ss.

hospitalidad era piadoso y se hacía caro a los dioses; se siguieron realizando las fiestas Teoxenias, en las que se imaginaba hospedar a los dioses en la propia casa y en el banquete que se celebraba (Ol. III vv. 1 y 2).

Pero la ξενία ya no se limita al terreno privado: los grandes desplazamientos humanos que se producen con motivo de las fiestas, naturalmente suponen la necesidad de lugares públicos para alojar a los visitantes. Hay noticias de que los peregrinos se alojaban en tiendas y barracas que se levantaban por algunas semanas en torno al santuario. Los visitantes ilustres, considerados huéspedes de honor, eran alojados en sitios especiales¹⁶, precursores seguramente de los futuros hoteles. Un ejemplo de ello es el Leonidón, construido en el 350 a.C. por Leonidas, un particular pudiente, para alojar en sus ochenta habitaciones a las personalidades que acudían a presenciar las competencias. Sus ruinas se pueden ver todavía hoy al visitar Olimpia¹⁷.

Recientemente ha surgido la opinión de que en el ala N.O. de los Propíleos, llamada Pinacoteca, 'eran acogidos algunos de los visitantes de la Acrópolis en camas colocadas a los largo de los muros', de un modo semejante a lo que ocurría en Delfos en la llamada "Lesques" de los Cnidios¹⁸. Sabemos también que los peregrinos que acudían al templo de Asclepio, en el Epidauró, buscando la salud, dormían en el recinto¹⁹.

En la época arcaica, paralelamente a la hospitalidad

16 Estos sitios eran los κατάλυσσις, καταγώγιον, ξενών.

17 Juan C. WIRTH. De Entre Ríos a la Grecia inmortal. Santa Fe, Colmegna, 1971, p. 80.

18 Jorge DONTAS. La acrópolis y su museo. Atenas, Clio, 1985, p. 27.

19 Martín ZUBIRIA. Libertad y filosofía primera en el pensamiento griego. En Actas de las Jornadas Cuyanas de Estudios Clásicos, Mendoza, 1985, pp. 207-214.

privada heredada de la época anterior, comienza a desarrollarse la hospitalidad pública. Además de las manifestaciones aludidas en el terreno religioso, asistimos al asilo que se ofrece a los exiliados voluntarios o condenados a destierro. Ergátolos, vencedor en la carrera doble, en la Olimpiada 77 (Pind. *Ol.* XIII), era un cretense de Cnosos que, desterrado de su ciudad, se estableció en Himera.

Las alianzas, confederaciones y ligas que se establecieron entre las ciudades para resolver problemas políticos o de defensa mutua trajeron consigo la necesidad de la designación de embajadores que defendieran sus intereses. Para atender las necesidades de estos dignatarios y de otros ciudadanos, que por una u otra causa se trasladaban a una ciudad con la que se mantenían relaciones oficiales, existían los *πρόξενοι*, extranjeros que ejercían funciones análogas a las de nuestros cónsules y que gozaban de diferentes privilegios (Pind. *Ist.* IV v.13).

En Atenas eran admitidos ante la βουλή y la ἐκκλησία, ocupaban un sitio de preferencia en los espectáculos y podían tener bienes raíces en la ciudad de residencia. El cargo de proxeno era generalmente hereditario y quedaba suspendido cuando su ciudad de origen entraba en guerra con la ciudad de residencia. Este hecho era frecuente entre las ciudades griegas.

Heródoto en el libro VI, 35, refiriéndose a un tal Milcíades, que vivió en Atenas en épocas de Pisístrato, relata que "...viendo pasar a los Dolonkos con un traje de peregrino y armados con sus picas, los llamó hacia sí y les ofreció casa y posada.

Como en la época homérica, además de prodigarse al ξένος techo y comida, se le ofrecían regalos en el momento de la partida. A ello debemos agregar la costumbre de que entre hospedador y hospedado se intercambiaban un σύμβολον como signo de reconocimiento para el futuro. Según las opiniones más generalizadas, el σύμβολον debió consistir en un objeto que se dividía en dos mitades simétricas y que al superponerse o unirse servían para que sus poseedores se reconocieran (Plat. *Bunq.* 191 d). También solían intercambiarse dos objetos con una inscripción impresa. Lisias en

19-25 se refiere a una ψάλη χρυσοῦ (copa de oro) entregada como σύμβολον.

Los huéspedes privados, tal como aparecen ya en la *Iliada*, en el episodio en que Diomedes y Glauco deciden interrumpir la lucha al descubrir que se deben a las leyes de la hospitalidad (II, VI, 215 y ss.), quedaban comprometidos a mutua protección, si bien podía ponerse fin al compromiso mediante una renuncia formal (διαλύεσθαι τὴν ξενίαν) (Herod. IV, 154).

Asimismo la relación de hospitalidad continuó siendo hereditaria. Sócrates en el *Menón*, llama a éste ὁ τοῦ μεγάλου βασιλέως πατρικὸς ξένος (Plat. *Men.* 78 d).

La hospitalidad pública, que había comenzado a tomar forma en la época arcaica, fue progresando en la época clásica, coincidiendo con el advenimiento de la democracia. Se nos presenta bajo dos formas.

La primera incluye:

. La acogida de exiliados por una ciudad. Así, durante el gobierno de los treinta, en Atenas en 404 a.C., los ciudadanos demócratas exiliados recibieron asilo en Beocia y Argos; Sócrates durante su permanencia en prisión recibe la propuesta de Critón de exiliarse en Tesalia (*Crit.* 45 c).

. La recepción de extranjeros que movidos por diferentes motivos llegaban a las ciudades: los comerciantes, los que cumplían misiones públicas o los visitantes. En este último grupo figuran los visitantes a las fiestas religiosas, quienes se alojaban en tiendas o locales provisorios llamados κατάλυσις, καταγώγιον y ξένων, nombres con que se designó también a los albergues en general y a la hotelería. Según testimonio de Pausanias, en Olimpia, a los vencedores en los juegos, se los invitaba a un local llamado ἐστιατόριον situado en el Pritáneo.

Platón en las *Leyes* (952 d, 953 a) propone la legislación que según él debía reglamentar la vida de los extranjeros en la ciudad. En ella reconoce cuatro grupos -τέτταρες δ' εἰσὶ ξένοι ὧν δεῖ περὶ λόγον τινὰ ποιεῖσθαι- entre los que figuran los que ya hemos mencionado y un cuarto grupo que responde a una aspiración personal suya.

Para Platón los comerciantes debían ser alojados en el mercado, en el puerto o en edificios construidos a expensas de la ciudad, tras ser recibidos por funcionarios propuestos para tal fin. A ellos les asignaba la tarea de velar para que dichos extranjeros no introdujeran novedades, pero también para que se les dispensara una justicia equitativa. Para los θεωροί, era menester disponer alojamiento cerca de los templos, donde debían gozar de una hospitalidad cordial (ψιλοξενία), proporcionada por los sacerdotes y custodios de los templos, quienes serían los encargados de dotarlos de comodidades durante su estadía y de velar de que no causaran ningún daño ni lo sufrieran. Los encargados de misiones públicas debían ser recibidos a expensas de la ciudad y preocuparse de los estrategas, hiparcos y taxiarcos.

En el cuarto huésped hipotético que debía reunir ciertas condiciones -no tener menos de 50 años y estar animado del propósito de gozar de la vista de bellezas que superaran las de las otras ciudades- podríamos ver el indicio de nuestros actuales intercambios culturales e intelectuales.

Este huésped, según Platón, podría gozar de determinados derechos tales como presentarse sin invitación previa "a las puertas de ricos y sabios" y a los encargados de la educación "seguro de ser digno huésped de tal huésped" y, convertido en amigo, ser honrado con regalos y con las honras que convinieran.

De la segunda forma de hospitalidad pública -la que resultaba de un convenio entre dos estados- no tenemos un conocimiento muy preciso porque la documentación es escasa. Debió de surgir para asegurar garantías recíprocas entre ciudades (*Od.* XVII, 427). Las cláusulas y tenor de estos tratados seguramente se fueron transformando de acuerdo con las modificaciones que se iban operando en las relaciones políticas, religiosas y comerciales; se hicieron cada vez menos necesarios a medida que se fue gestando una especie de derecho internacional y se establecieron tribunales y magistrados especiales destinados a atender los asuntos concernientes a los extranjeros.

La hospitalidad pública reglamenta, si bien de un

modo incipiente, las relaciones implícitas de lo que actualmente constituyen las normas de derecho internacional: vínculos de amistad entre dos países y en consecuencia la protección de la libertad y de los bienes de los ciudadanos (ἀσυλία), derecho de presentarse ante los tribunales sin el patrocinio de un proxenos, derecho de poseer bienes inmuebles (ἐγάτησις γῆς τῆς οἰκίας), admisión en el culto público, reglamento sobre el intercambio de embajadores y designación de proxenos.

En algunos casos la προξενία era impuesta a los ciudadanos de una ciudad para que recibieran en su nombre a los enviados oficiales de otra ciudad. Es lo que se llamó proxenia litúrgica y sirvió para reemplazar en ciertos casos la ordinaria.

Las normas expuestas evidencian la preocupación que podía despertar el tratamiento del extranjero en la polis griega, así como también las relaciones fluidas que se establecieron con él.

La aparición del meteco y del proxeno está directamente conectada con el ξένος y la ξενία.

El vocablo μέτοικος es un compuesto de μετά 'cambio' y οἶκος 'casa' o 'residencia'; significa el que cambia de residencia. Dentro de las clases sociales griegas, la de los metecos incluía a extranjeros de origen libre que fijaban residencia en una ciudad por propia voluntad y a los esclavos que obtenían la manumisión. Ignoramos si los poetas y filósofos que vivieron en Atenas eran considerados metecos.

En los poemas homéricos todavía no encontramos esta clase social. Los únicos extranjeros que tienen cabida son los esclavos adquiridos como botín de guerra; es el caso de Eumeo, o como resultado de una compra, tal el caso de Euriclea. El πωγῆ, según se desprende del único caso que aparece en la *Odisea*, quedaba amparado por la hospitalidad privada.

La radicación de extranjeros libres en las ciudades comenzó en la época arcaica, favorecida por los acontecimientos histórico-sociales y culturales que en ella tuvieron lugar. Paralelamente debió surgir la necesidad de una legislación que regulara la situación de la nueva clase social en

la ciudad y la participación que le cabía en la vida de la misma.

Los datos que tenemos al respecto han sido recogidos en inscripciones, decretos, leyes, noticias de lexicógrafos, historiadores, oradores y escoliastas, a partir del siglo V a.C. y se refieren casi exclusivamente a Atenas, aunque por noticias aisladas parece que la situación no difería mayormente en las otras ciudades.

Los trabajos emprendidos durante la tiranía de Pisítrato debieron atraer a muchos extranjeros, como más tarde sucedería durante el gobierno de Pericles y en oportunidad de la creación del Pireo, al que hacía falta poblar de marinos y artesanos.

La mayoría de los metecos se dedicaban a la industria y al comercio, de allí que las ciudades marítimas, donde se desarrollaban esas actividades, fueron las que ejercieron mayor atracción. En la industria, sus actividades se desenvolvían en torno a la construcción, metalurgia, fabricación de armas y cerámica. Las mujeres se desempeñaban como nodrizas, tejedoras y costureras. En el comercio actuaban como revendedores, importadores, banqueros y prestamistas (Dem. XXXIV). Gracias a ellos Atenas y el Pireo se convirtieron en florecientes centros comerciales y financieros.

El desenvolvimiento de la clase de los metecos estuvo ligado con el régimen democrático. Los jefes del partido democrático, así como quienes propiciaban el desarrollo del comercio y la industria guardaron siempre hacia ellos una actitud favorable, por supuesto cuidando de que quedaran dentro de los cuadros que se les habían asignado. Un decreto del 451 a.C. de Pericles que estipulaba que únicamente gozarían de los derechos cívicos los hijos de padre y madre nativos, muestra la política seguida por los atenienses sobre este punto.

Los aristócratas, por el contrario, manifestaron una actitud reservada frente a los metecos, y el gobierno oligárquico, que se estableció durante la guerra del Peloponeso, desplegó una verdadera persecución a los extranjeros. Platón en la República ideal no admite extranjeros. Para él son gentes extrañas y enemigas (Rcu. 470 C); en las

Leyes [XI. 920 A] aunque admite la presencia de metecos, los relega al desempeño de oficios indignos de los ciudadanos; considera que les es ilícito enriquecerse y que deben ser expulsados al cabo de veinte años.

Aristóteles pertenece a esta línea aristocrática. Según Aristóteles (*Polit.* III, 1.10) los derechos de los metecos comienzan a definirse en Atenas a partir de Clístenes.

Jenófote, por el contrario, alineado entre quienes deseaban afianzar la potencialidad de Atenas, bregaba por el desarrollo de la clase de los metecos, proponiendo que se les concedieran derechos reservados exclusivamente a los ciudadanos, tales como el de posesión de tierras y admisión en el cuerpo de los Caballeros.

Pesaban sobre ellos, además de todos los impuestos ordinarios, algunos especiales, la ξενικὴ [tasa de extranjeros] y el μέτοικιον impuesto sobre la persona que constituía la marca de su condición. La falta de pago del mismo implicaba la pérdida de la libertad (Dem. XXII - 54), pues los hacía sospechosos de querer usurpar el derecho de la ciudad. A los libertos se les exigía además el 'trióbolo', como derecho de inscripción, para testificar su condición de libre.

Salvo raras excepciones no podían poseer bienes inmuebles, ni eran admitidos en el ἐψηβεῖον, aunque parece que tuvieron acceso a los gimnasios públicos (Esq. II, 138); se ignora si podían contraer matrimonio con ciudadanos y estaban excluidos de todos los derechos y de todas las funciones políticas. En el ejército no les estaba permitido formar parte del cuerpo de los Caballeros pero pudieron servir como hoplitas si podían costearse la armadura (Tuc. II, 13; II, 31), y en caso contrario, en la infantería ligera y como arqueros; pero los atenienses siempre cuidaron de que no cumplieran un papel muy importante en el ejército de tierra. En cambio, eran reclutados en gran número para equipar la flota. El poderío de la flota de Temístocles no se explicaría sin la participación de los metecos.

Se les permitió participar de las ceremonias religiosas más importantes, del culto de la ciudad, de sacrificios y de procesiones, pero les estuvo vedado ser sacerdotes. Suponemos que esta participación estaría reglamentada

para los metecos de origen helénico, pues a quienes no eran de este origen se les permitía ejercer libremente su culto [Lis., XIII, 54]. Para ello necesitaban de la autorización del consejo del pueblo, especialmente si era necesario comprar terrenos para erigir templos. Los metecos originarios de Egipto y Asia Menor levantaron templos en el Pireo.

No tenemos noticias claras si formaban parte de los demos, pero la participación reglamentada en el culto, en el ejército, en el pago de impuestos hace suponer la existencia de una inscripción oficial que pudo estar a cargo de los demos.

El gran número de metecos que vivieron en Atenas implica que su situación en la ciudad era cómoda. La flexibilidad de las costumbres atenienses, su carácter en general hospitalario y las leyes que protegían la familia y la propiedad de los metecos contribuyeron, en buena medida, a ello. Más aún, en muchas oportunidades Atenas gratificó sus servicios con la exención de impuestos, el derecho de propiedad y premios honoríficos tales como elogios o coronas. La recompensa mayor era el derecho de ciudad, pero era raramente concedida, y aquí surge uno de los rasgos más distintivos del hombre griego, el celo del ciudadano con respecto a su ciudad.

La relación con el meteco y la legislación a que dio origen, con todas las omisiones y defectos que puedan presentar, representan el primer intento de legislación con respecto al inmigrante en el mundo occidental.

El término βάρβαρος es una voz onomatopéyica que como la sánscrita *burburah* repite el sonido *bur* para expresar la pronunciación irregular y defectuosa de una persona. Entre los griegos no se la empleó como signo identificador de un individuo con tales características de pronunciación, sino que adquirió una connotación étnica al ser aplicada a todo pueblo que no hablara la lengua griega.

En Homero no aparece el vocablo βάρβαρος pero en II., II, 867 encontramos βαρβαρόφωνος para caracterizar a los carios como un pueblo cuyo modo de hablar el griego es vacilante, barboteante.

Heródoto al referirse a los pelagos, tras reconocer

que no puede asegurar qué idioma hablaron, opina que al parecer fue un idioma bárbaro, es decir no griego. Pero el hecho de que los bárbaros no conocieran la lengua de la que estaban orgullosos los habitantes de la Hélade implicó una separación más profunda de la que van tomando conciencia gradualmente. Homero, aunque no registra la palabra, en el relato de Polifemo para caracterizar a los Cíclopes como seres extraños dice que ellos no tienen ágoras donde reunirse para deliberar, ni leyes, sino que viven solos sin reunirse entre sí.

En la época arcaica, ser bárbaro significó el no vivir ni pensar como griego. Vivir y pensar como griego implicaba vivir en la polis y participar responsablemente en las deliberaciones con sus iguales, sin sujetarse a otro dominio que el de la ley. El término ἐλεύθερος se convierte en palabra de uso corriente en el lenguaje de la polis. Es libre quien vive en "ese suelo" donde impera un νόμος en el cual el poder (βία) y el derecho (δίκη) han sido reducidos a una relación de armonía (Solón 36.16)¹⁹. A partir de ese momento el griego ve no sólo en el esclavo sino también en el bárbaro un ser antagónico, no porque hablara una lengua incomprensible o mostrara costumbres distintas, sino porque su organización política difería fundamentalmente de la suya.

El heleno a diferencia del bárbaro no se somete a una voluntad individual arbitraria, sólo obedece a la ley. El epitafio de Simónides a Leónidas y sus 300 espartanos (Sim. 92) reza: "Extranjero, dile a los lacedemonios que aquí yacemos por obedecer sus leyes".

El griego gobernado por una ley conocida, la cual respetaba la justicia se siente diferente de los otros pueblos conocidos y divide la raza humana en helenos y bárbaros. Logra así independizarse de Asia y distinguirse del resto del continente europeo (Plat. *Alcib.* 105 b). En un primer momento la separación entre los helenos y los pueblos que los redeaban no implicaba una diferencia de sangre ni había adquirido un sentido desfavorable (Plat. *Polit.* 262 d), sino que constituía un diferente modo de vida política.

Para ellos eran bárbaros tanto los países orientales,

ricos y civilizados, pero sometidos a un régimen de palacio encabezado por un rey absoluto que gobernaba a su arbitrio, como los pueblos no civilizados, tales los del norte: tracios y escitas. Estos vivían en tribus sin haber desarrollado una comunidad. Aristóteles en *Polit.* VII-6 dice que estos eran valientes y libres, pero incapaces de reflexión de artes, de política y mando.

Después de la guerra contra los persas surge entre los griegos un sentimiento de superioridad hacia los bárbaros. Tal superioridad se basa, según una corriente surgida en el s. VI a.C. y que llega hasta Aristóteles pasando por Heródoto (VII, 102), "en un determinismo geográfico del comportamiento y de la raza"²⁰. Aristóteles en *Pol.* (1252 b) señala diferencias de naturaleza irreductible entre los humanos. Platón en las *Leyes* (III, 693 a) muestra su aversión y desconfianza por las mezclas raciales²¹.

A este determinismo geográfico basado en el clima, que separaría las razas, se opone la teoría que se origina entre los sofistas basada en la consideración de que la diferencia fundamental que separa a los hombres es la educación, pues la naturaleza los ha hecho a todos iguales. Tal teoría se verá reflejada en las tragedias de Eurípides. Jasón en *Medea* vv. 536-538 dice: "en primer lugar habitas tierra griega y no extranjera y conoces la justicia y sabes utilizar las leyes sin dar gusto a la fuerza". Isócrates en el *Panegírico* considera que deben llamarse griegos a quienes comparten la educación sustentada por ellos más que a los que tienen su mismo origen, pero si bien deja a un lado el criterio de raza, no admite para el bárbaro otra posibilidad para salir de tal estado que el de la helenización.

Si bien nunca se dejará a un lado el concepto de que lo que diferencia al griego del bárbaro es el modo de

20 Claire PREAUX. El mundo helenístico. Barcelona, Labor, 1984. t. II, p. 326.

21 Sin embargo en el Teeteto (175 a) deja a un lado los límites de la ciudad y el sentimiento racista para afirmar que cada individuo es producto de la mezcla racial de griegos y bárbaros.

vida, con el pasar del tiempo, serán muchos los que le atribuirán, junto con otras cualidades, una especial crueldad, salvajismo, deslealtad y perjurio.

A partir del siglo IV a.C., sobre todo cuando la ciudad comienza a descomponerse y surge la exagerada afirmación del individuo, que no reconoce deberes sino solamente derechos, aparecen algunas figuras, entre ellas Jenofonte, que ven en la educación de los persas un paradigma para los helenos. En la *Ciropeidia* I, 2, 2-3, considera la educación persa superior a la griega.

Sin embargo admirado o despreciado, el bárbaro fue siempre el "otro" a quien el griego no deseaba parecerse.